

Mural ubicado en la Universidad de Loja, Ecuador. Fotografía de Javier Collado Ruano, 2016

Interculturalidad y descolonialidad: Retos y desafíos epistemológicos

Interculturalidade e descolonialidade: desafios epistemológicos

Interculturality and Decoloniality: Epistemological Challenges

Javier Collado Ruano
Universidad Nacional de Educación, Ecuador
javier.collado@unae.edu.ec

Resumen: El objetivo del artículo es reflexionar sobre los retos y desafíos epistemológicos de la interculturalidad y la descolonialidad. Por eso el trabajo identifica y define las diferentes perspectivas epistemológicas y metodológicas que han emergido desde la mitad del siglo XX: la multidisciplinariedad, la pluridisciplinariedad, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad. También se aborda la globalización desde un pensamiento fronterizo enfocado en la "epistemología del sur". Como resultado, se concluye que es necesaria una ecología de saberes para crear "otros mundos posibles" que nos permitan lograr los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) pactados por los Naciones Unidas.

Palabras clave: interculturalidad, ubuntu, globalización, descolonialidad, epistemología.

Resumo: O objetivo do artigo é refletir sobre os desafios epistemológicos da interculturalidade e da descolonialidade. Por isso o trabalho identifica e define as diferentes perspectivas epistemológicas e metodológicas que surgiram desde meados do século XX: multidisciplinaridade, pluridisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. Aborda-se a globalização partir dum pensamento de fronteira focado na "epistemologia do Sul". Como resultado, conclui-se que uma ecologia de saberes é necessária para criar "outros mundos possíveis" que nos permitem alcançar os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) acordados pelas Nações Unidas.

Palavras-chave: interculturalidade, ubuntu, globalização, descolonialidade, epistemologia.

Abstract: The objective of this article is to reflect about the epistemological challenges of interculturality and decoloniality. For this reason, the work identifies and defines the different epistemological and methodological perspectives that have emerged since the mid-twentieth century: multidisciplinarity, pluridisciplinarity, interdisciplinarity and transdisciplinarity. It addresses the globalization from aborder thinking focused on "south epistemology". As result, it is concluded that ecology of knowledge is necessary to create "other possible worlds" with the aim to achieve the Sustainable Development Goals (SDGs) agreed by the United Nations.

Keywords: interculturality, ubuntu, globalization, decoloniality, epistemology.

Fecha de recepción: 15 de noviembre de 2016
Dictaminado: 4 de enero de 2017
Segunda versión: 10 de enero de 2017
Fecha de aceptación: 11 de enero de 2017

Citar este artículo:

Collado Ruano, Javier. 2017. "Interculturalidad y descolonialidad: Retos y desafíos epistemológicos". *Revista nuestrAmérica* 5 (9) enero-junio: 38-57

1. Iniciando…

Desde septiembre de 2015, los debates sobre filosofía política se están enfocando en las problemáticas socioecológicas que representan los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) firmados por los Estados-Miembro de las Naciones Unidas. Los ODS son un reto planetario de carácter intercultural y transfronterizo que nos obligan a desarrollar formas epistemológicas alternativas de pensar y concebir la complejidad de los procesos globalizadores. Los ODS demandan una organización del conocimiento multi-, pluri-, inter- y transdisciplinar que den lugar a nuevas formas de articulaciones políticas específicas entre los campos de acción y reflexión. Afrontar los retos de gobernabilidad mundial requiere nuevas sinergias políticas de carácter *glocal* (Robertson 1992) que nos permitan caminar hacia el Buen Vivir.

El Buen Vivir es una propuesta política y filosófica basada en el "Sumak Kawsay", una cosmovisión ancestral kichwa que comprende al ser humano como una parte integral e interdependiente de su entorno social y natural. Por esta razón, la promoción del Buen Vivir en los centros de enseñanza-aprendizaje constituye un paso firme para el cumplimiento de los ODS. Asimismo, las pedagogías decoloniales nos permiten repensar la gobernabilidad mundial desde prácticas educativas interculturales que ayudan a desaprender y re-aprender, tanto a nivel material como intelectual. La descolonización es un proyecto inconcluso que nos obliga a discernir sobre los retos y desafíos epistemológicos de la educación intercultural, entendida como una herramienta político-pedagógica para la emancipación y la transformación social.

En este sentido, el pensamiento descolonial se nutre del diálogo inter-epistemológico que emerge de las realidades multifacéticas que estructuran nuestro sistema-mundo. De ahí que el horizonte pedagógico y decolonial adquieran su sentido político, social, cultural y existencial en la educación intercultural, donde se produce una praxis transformadora encaminada hacia el Buen Vivir. Al profundizar en la interculturalidad crítica, la pedagoga Catherine Walsh (2012, 156) la define como un "proyecto político-social-epistémico-ético y herramienta pedagógica, ambos con el afán de una praxis educativa encaminada hacia lo decolonial". La praxis decolonial requiere, en consecuencia, de una práctica político-educativa intercultural dirigida hacia la transformación de las estructuras, las instituciones y las relaciones sociales del ser humano con la Pachamama, nuestra Madre-Tierra, según la cosmovisión de los pueblos indígenas de los Andes.

Por eso la educación intercultural debe promover una visión crítica a escala multinivel, donde se puedan pensar los fenómenos que inter-retro-actúan de forma constante a escala local, nacional, regional y global. "La sostenibilidad no es sólo un problema entre nosotros los seres

humanos" explica la educadora ambiental María Novo (2009, 368), es también un problema gravísimo de "nuestras relaciones con la biosfera, de la forma en que nos apropiamos de los recursos, explotamos la naturaleza, gestionamos los bienes comunes, consideramos los límites de los ecosistemas…". Por esta razón, el horizonte de la sostenibilidad *glocal* sólo será posible si logramos reorientar nuestros modelos de vida dentro de los límites biofísicos de la naturaleza, sin comprometer su regeneración ecosistémica ni el desarrollo digno de nuestras próximas generaciones.

Es urgente transformar el comportamiento depredador que el ser humano ejerce sobre la Pachamama para caminar hacia el Buen Vivir. Para conseguir este fin, se necesitan nuevos horizontes epistemológicos que transformen de raíz la matriz productiva. Por eso el presente artículo identifica los diversos abordajes epistemológicos que co-existen en la filosofía, la ciencia y la educación con el objetivo de promover "otros mundos posibles" más sostenibles y resilientes con nuestra Madre-Tierra (Collado 2016a). En este sentido, los retos y desafíos epistemológicos que la educación intercultural enfrenta en el siglo XXI son abordados desde una reflexión epistémica descolonial y transfronteriza.

Conseguir los ODS para el año 2030 implica una ruptura radical con las estructuras sociales, políticas, económicas y epistémicas del pasado. La educación tecnocrática, todavía vigente en la mayoría de ámbitos formales de todo el mundo, se basa en el modelo de organización social alienante que el capitalismo impuso con la Revolución Industrial y la creación de los Estados modernos. Este modelo educativo obsoleto sirve a los intereses de la economía y reduce a los estudiantes a consumidores sumisos y a ciudadanos pasivos. Por eso es importante reflexionar sobre la filosofía política, la educación intercultural y la llamada "epistemología del sur" desde un pensamiento fronterizo y descolonial.

2. Modelos epistemológicos para (re)pensar la interculturalidad

La insostenibilidad generada por la sociedad post-industrial actual ha puesto de manifiesto la necesidad de crear, difundir y gestionar el conocimiento a través de nuevos enfoques epistemológicos. Es necesario cuestionar el legado hegemónico de la ciencia positivista de los siglos XVIII y XX. Si bien estas escuelas occidentales de reducción epistémica han permitido a la humanidad un desarrollo tecnológico y material, la especialización disciplinar ha puesto en jaque las fronteras conceptuales y metodológicas del reduccionismo epistemológico en que la ciencia moderna se apoyaba (Collado 2016c). Esta situación ha permitido la emergencia de nuevos diálogos entre las propias disciplinas científicas y otras epistemes en una ecología de saberes (Santos 2010a).

Simbólicamente, el pasaje del siglo XIX al siglo XX fue denominado como la *nueva Babel*. El *corpus* de conocimiento científico adquirido en ese período dio lugar a una "*inflación del conocimiento*" y a la división de la ciencia en una infinidad de disciplinas hiper especializadas. Esta situación llevó a Kuhn (1970) y a Feyerabend (1997) a introducir la noción de inconmensurabilidad del conocimiento en el año 1962. En este sentido, resulta elocuente la comunicación presentada por Julie Klein durante el "I Congreso Mundial de la Transdisciplinariedad" de 1994. Klein (1994) señaló que de las 7 a 54 disciplinas identificadas entre 1939 y 1950, podrían constatarse 8.530 áreas del conocimiento en 1987. Esta *inflación del conocimiento* originó nuevos diálogos epistemológicos que hicieron repensar la interculturalidad y la descolonialidad desde nuevos enfoques.

En realidad, la cooperación entre disciplinas supone una fuente de innovación importante para comprender el fenómeno epistemológico de la educación intercultural. Esta cooperación se manifiesta como una nueva *frontera de pensamiento* necesaria para reformar los problemas derivados de la reducción y fragmentación a la que fueron sometidas la ciencia, la realidad humana y la estructura ontológica de la naturaleza. Estas interrelaciones disciplinares constituyen un diálogo epistemológico importante para que la filosofía política y la educación intercultural puedan caminar hacia el Buen Vivir y hacia las metas de los ODS. Al repensar la educación desde diferentes abordajes epistémicos se logra articular una formación humana enfocada en respetar las otras culturas y civilizaciones, así como a la propia naturaleza. Por eso es necesario identificar y definir las diferentes perspectivas epistemológicas que nos permiten abordar los retos de la interculturalidad y la descolonialidad.

Siguiendo la definición axiomática de Nicolescu (2008), se pueden sintetizar de la siguiente manera:

Disciplinariedad: Representa la forma de pensar la realidad conforme a las exigencias del método científico moderno, donde el conocimiento es fragmentado y convertido en objeto. El conocimiento se organiza en diversas disciplinas o áreas específicas, donde cada una de ellas posee sus propias reglas metodológicas. Esta situación produce una especialización atomizada del conocimiento. A su vez, las interrelaciones dentro de una disciplina, en función de su lógica interna, se definen como *intradisciplinariedad*.

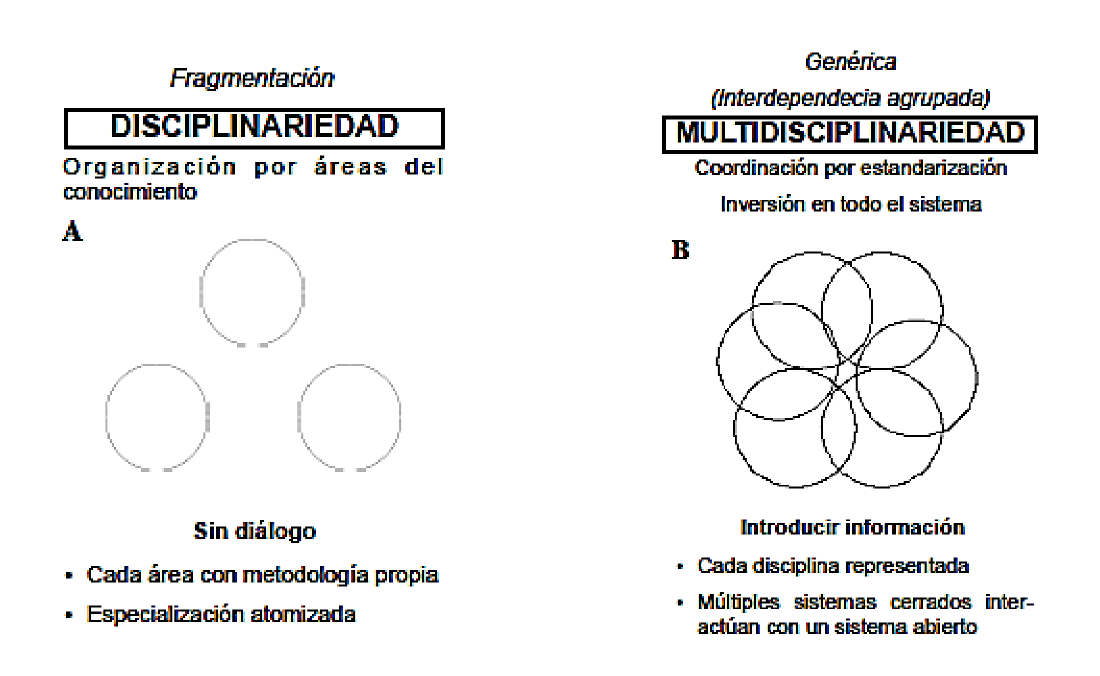


Figura 1.- Disciplinariedad. Elaboración propia.

Fig 2. Multidisciplinariedad. Elaboración propia.

Multidisciplinariedad: Se ocupa de estudiar un tema de investigación desde varias disciplinas simultáneamente. Desde esta perspectiva, cualquier tema se verá enriquecido con la incorporación de los puntos de vista de varias disciplinas. Así pues, el enfoque multidisciplinario excede los propios límites disciplinarios, pero su objetivo sigue siendo limitado al marco de la investigación disciplinaria, ya que las disciplinas cooperan en forma mutua y acumulativa, pero no interactiva. Los profesionales implicados en una tarea multidisciplinar adoptan relaciones de colaboración con objetivos comunes.

Pluridisciplinariedad: Estudio de un objeto de una misma y única disciplina por varias disciplinas, situadas generalmente en el mismo nivel jerárquico, al mismo tiempo. El abordaje pluridisciplinar sobrepasa las disciplinas a través de una interacción o cooperación disciplinar, donde los métodos propios de cada una son conservados, y cuya finalidad continúa inscrita en la estructura de investigación disciplinar.

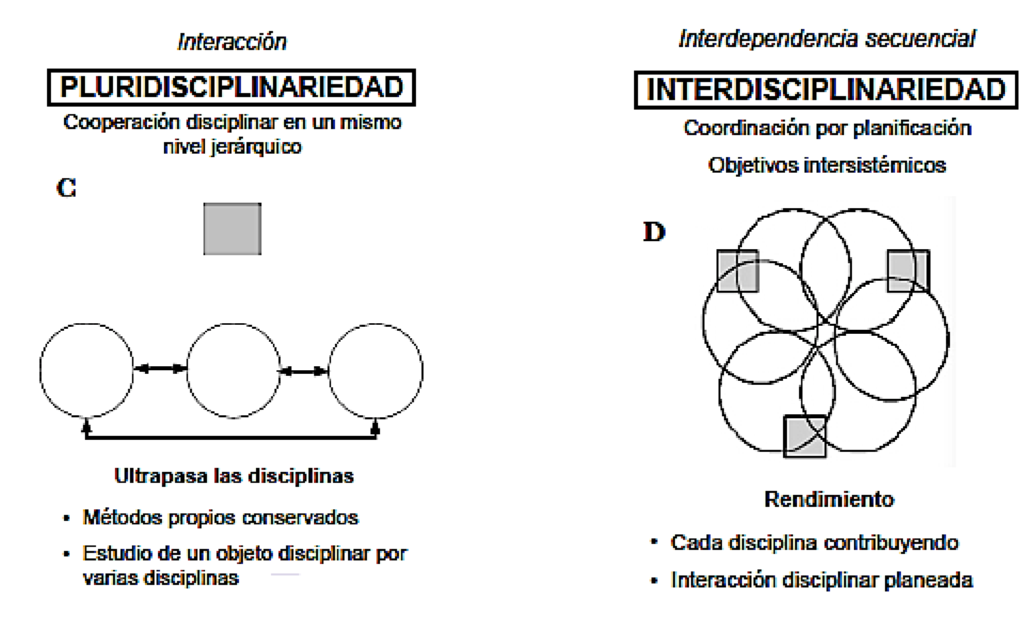


Fig 3. Pluridisciplinariedad. Elaboración propia.

Fig 4. Interdisciplinariedad. Elaboración propia.

Interdisciplinariedad: Interacción prolongada y coordinada entre disciplinas académicas, llevando a la integración de los diferentes discursos y a la creación de un léxico o cuadro conceptual común. Se forman puentes entre las grietas de las estructuras disciplinares, llegando a formular una metodología común que transciende la interface de las epistemologías de diferentes disciplinas. La interdisciplinariedad se organiza en dos niveles jerárquicos, puesto que se introduce un sentido de propósito cuando la axiomática común a un grupo de disciplinas se define en el nivel jerárquico inmediatamente superior. Se pueden distinguir 3 tipos de grados: a) de aplicación; b) epistemológico; c) de generación de nuevas disciplinas (ej.: Teoría del Caos, Cosmología Cuántica).

Transdisciplinariedad: Desarrollo de una axiomática general cruzando la esencia de las disciplinas. Interacción prolongada y coordinada entre disciplinas académicas y conocimientos producidos por los sujetos fuera de la academia, en un proceso de aprendizaje recíproco y sin jerarquía, para la resolución de determinados problemas complejos. Esa interacción genera un nuevo tipo de conocimiento al integrar diferentes discursos disciplinares y de conocimientos no académicos (pueblos originarios, espirituales, artísticos, etc.), mediante la formulación metodológica de una *ecología de saberes* que transciende la interfaz epistemológica de todos ellos. Compete a la meta punto de encuentro entre las disciplinas y a la concepción "*entre, a través y más allá de las disciplinas*". Su objetivo es la comprensión ética del mundo presente y la promoción de una cultura de

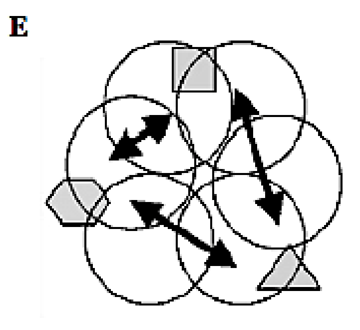
paz y el desarrollo sostenible, para el cual uno de los imperativos es la unidad del conocimiento.

Interdependencia recíproca

TRANSDISCIPLINARIEDAD

Coordinación basada en objetivos individuales y sistémicos en diálogo

Inversión en incertidumbre por la interdependencia combinada y secuencial



Homeostasis

- Cada disciplina afecta
- Reorientación

Fig 5. Transdisciplinariedad. Elaboración propia.

Como vemos, en las últimas décadas el conocimiento viene organizándose a través de nuevos acercamientos metodológicos que nos permiten aproximarnos a la compleja red de fenómenos sociales y naturales que constituyen el sistema-mundo (Wallerstein 1997). Gracias a estos abordajes metodológicos se puede discurrir que la cosmovisión que tenemos de nuestro entorno paradigmático son interpretaciones de la realidad en que vivimos, las cuales reflejan, a su vez, el cuadro epistemológico que engloba los paradigmas sociales existentes. Es decir, el modo introspectivo en que experimentamos y comprendemos los procesos que condicionan las formas de entendimiento e interpretación del mundo están en el núcleo mismo de las creencias paradigmáticas de una determinada época histórica.

De este modo, la hegemonía de un cierto tipo de lectura de la realidad está impregnada en nuestro ser por el hecho de encontrarnos circunscritos a un paradigma concreto que actúa como referencial epistémico-cultural de nuestro mundo interior. Esta reflexión conceptual de paradigma es fundamental para comprender los procesos de control simultáneo en las relaciones lógicas y semánticas de un determinado discurso que privilegia ciertos tipos de

relaciones en detrimento de otras (Morin2008). Es lo que ocurre con el discurso cultural actual impuesto por el occidente capitalista al afirmar que todo crecimiento económico es bueno por sí mismo. Al postular que los niveles de calidad humana se miden por el PIB de un país se comete un fraude intelectual de peligrosas consecuencias en la era de la crisis ecológica global (Riechmann 2014).

Si bien el capitalismo ha traído enormes beneficios materiales, su visión funcionalista subordina todo al máximo beneficio económico y al consumo indiscriminado en detrimento de la naturaleza (Collado 2016d). Todo lo que consumimos proviene de la regeneración biofísica de la Pachamama, que ya no da cuenta de los recursos demandados para mantener esta ilusión epistémica de crecimiento. Por eso es fundamental que la educación intercultural desarrolle modelos de colaboración epistemológica multi-, pluri-, inter- y transdisciplinar. Salir de las dinámicas fatalistas que nos conducen al colapso ecológico y a la barbarie nuclear requiere una profunda transformación paradigmática. Es necesaria una visión descolonial de la filosofía, la política, la ciencia, la economía y la educación para reformular la relación que los humanos ejercemos sobre la naturaleza (Collado 2016c). El pensamiento de frontera también alberga la estrategia de desafiar a las clases poderosas para lograr un mundo cosmopolita e intercultural orientado hacia el buen vivir, la justicia social y la equidad entre la emergente ciudadanía mundial.

3. "Un Paradigma Otro": una perspectiva epistémica del Sur

En las últimas décadas se ha perfilado un nuevo tipo de reflexión epistemológica descolonial que revaloriza el papel de la ciudadanía mundial del sur. Esta corriente de pensamiento cuestiona la dominación epistemológica occidental que eliminó y descontextualizó, durante siglos, el saber de los pueblos y de las naciones colonizadas. Se trata de una visión epistemológica conocida como *epistemología del sur* que se caracteriza por albergar un diálogo horizontal con los conocimientos de los *subalternos colonizados.* Entre los pensadores más destacados están Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein, Milton Santos, Boaventura de Sousa Santos, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Ebrahim Moosa, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Mogobe Ramose, Amima Mama, Paulin Hountondiji, Rinajit Guha, Gayatri Spivak, Edward Said, Raewyn Connell, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee y otros muchos.

Esta corriente de pensamiento fronterizo cuestiona críticamente la historiografía que narra la modernidad y la postmodernidad desde posiciones eurocéntricas y occidentales. En este movimiento intelectual convergen diferentes líneas filosóficas, políticas y epistemológicas entre pensadores que reivindican *la presencia* del sur global para transgredir el paradigma de colonialidad epistémica occidental de la sociedad globalizada actual. Una

epistemología del sur que, en definitiva, "se asienta en tres orientaciones: aprender que existe el Sur; aprender a ir para el Sur; aprender a partir del Sur y con el Sur" (Santos 1995, 508).

Al buscar principios políticos, éticos, económicos y epistémicos distintos de la civilización neoliberal actual, Walter Mignolo (2003) propone el concepto de "paradigma otro" en su obra "*Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*". En ella, Mignolo (2003, 20) llama "«paradigma otro» a la diversidad de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad". Este es "el conector" entre quienes han sufrido el trauma, la ignorancia, la falta de respeto y la imposición del "progreso" como un valor del bienestar impuesto por la modernidad occidental.

> «Un paradigma otro» es en última instancia el nombre que conecta formas críticas de pensamiento «emergentes» (como en la economía) en las Américas (latino/as; afroamericanos; americanos nativos; pensamiento crítico en América Latina y el Caribe), en el norte de África, en el África subsahariana, en el sur de India y en el sur de Europa, y cuya emergencia fue generada por el elemento común en toda esta diversidad: la expansión imperial/colonial desde el siglo XVI hasta hoy (Mignolo 2003, 20).

El "paradigma otro" tiene implícita la multirreferencialidad y la diversidad en la unidad del conocimiento, puesto que no tiene un autor de referencia ni un origen común. El "paradigma otro" está en armonía con el concepto de rizoma epistemológico de Deleuze y Guattari (2006), puesto que se trata de una corriente de pensamiento que aprehende las multiplicidades. Es decir, la genealogía de esta corriente epistemológica del sur se bifurca como el rizoma botánico entre la multiplicidad de historias locales y experiencias coloniales transformadas en crítica epistémica en diferentes espacios y momentos temporales. En última instancia, el "paradigma otro" es el pensamiento crítico y utópico que se articula en aquellos lugares donde la expansión imperial/colonial les negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro (Mignolo 2003, 20).

Esta visión significa que el "paradigma otro" no es coherente con el pensamiento epistemológico creado por la modernidad, pero tampoco con las críticas posmodernas eurocéntricas y occidentales circunscritas en el raciocinio de científicos y filósofos. La diferencia radica en que los intelectuales que critican la modernidad desde posicionamientos eurocéntricos y occidentales defienden "otro paradigma" posmoderno, uno "nuevo". Por el contrario, el grupo de pensadores que adoptan la perspectiva epistemológica de descolonización abogan por "un paradigma otro". La "otredad" del

paradigma que Mignolo plantea lleva implícita la negación de la "novedad" y de la "universalidad abstracta" del proyecto moderno que continúa colonizando de forma invisible las mentes de los individuos.

Según la visión *mignoliana*, el "paradigma otro" está formado por proyectos que tienen en común la perspectiva y la crítica a la modernidad desde la colonialidad, es decir, por proyectos que surgen de la toma de consciencia de que no se trata de "diferencias culturales", sino de "diferencias coloniales" que ocultan la colonialidad del poder. Esta toma de consciencia origina un "pensamiento fronterizo" cuya perspectiva de descolonización suscita al diálogo intercultural entre los movimientos sociales y los intelectuales para superar el dominio de la política cultural colonial. Un buen ejemplo es el Foro Social Mundial llevado a cabo por un movimiento heterogéneo e intercultural que aboga por una alter-globalización diferente.

Este pensamiento fronterizo emergente permite (re)cartografiar las culturas académicas y no académicas, uniendo y borrando las fronteras entre el conocer *sobre* y conocer *desde*. Sin embargo, la globalización supone una paradoja al establecer y demoler fronteras simultáneamente. De ahí que las viejas historias locales estén emergiendo para proyectarse en el futuro, lo que significa la "*diversidad como proyecto universal*" (Mignolo 2003, 390). Un buen ejemplo son los movimientos indígenas en América Latina, como el protagonizado por la guatemalteca Rigoberta Menchú, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de 1994 en México, o la movilización indígena de la hondureña Berta Cáceres. Son paradigmas epistémicos que transcienden las directrices racionales occidentales que buscan ordenar y controlar el cambio social.

Desde una perspectiva similar, Boaventura de Sousa Santos (1995, 2010a, 2010b) defiende una transición paradigmática que origine un "nuevo sentido común". La visión monocultural que se viene imponiendo globalmente desde occidente como paradigma moderno es una versión construida en base a las necesidades de dominación colonial. La colonización es la otra cara de la moneda de la modernidad. Las experiencias culturales y epistemológicas que no estaban alienadas con el padrón moderno colonizador y capitalista eran reducidas, marginadas y relegadas a un segundo plano. Por eso Santos (2010b) defiende que es posible combatir la monocultura a partir de una iniciativa inter-epistemológica asentada en una ecología de saberes y en las relaciones interculturales entre tradiciones:

> Siendo infinita, la pluralidad de saberes existentes en el mundo es intangible en cuanto tal, ya que cada saber sólo da cuenta de ella parcialmente, a partir de su específica perspectiva. Pero, por otro lado, como cada saber sólo existe en esa pluralidad infinita

> de saberes, ninguno de ellos se puede comprender a si mismo sin referirse a los otros saberes. El saber sólo existe como pluralidad de saberes tal como la ignorancia sólo existe como pluralidad de ignorancias. Las posibilidades y los límites de comprensión y de acción de cada saber sólo pueden ser conocidas en la medida en que cada saber se propone una comparación con otros saberes. Esa comparación es siempre una versión contraída de la diversidad epistemológica del mundo, ya que esta es infinita. Es, pues, una comparación limitada, pero es también un modo de presionar al extremo los límites y, de algún modo, de sobrepasarlos y dislocarlos. En esa comparación consiste lo que designo por ecología de saberes (Santos 2010b, 543).

La diversidad epistemológica y cultural implica que los individuos hagamos una selección hermenéutica con los saberes paradigmáticos que interactúan en nuestro contexto dado. Esta dificultad es reconocida por el Santos (2010b) al expresar que la ecología de saberes confronta dos problemas: "a) cómo comparar saberes dada la diferencia epistemológica; b) cómo crear un conjunto de saberes que participa de un ejercicio dado de ecología de saberes ya que la pluralidad de saberes es infinita" (Santos 2010b, 544). Para el primer problema de comparar saberes epistémicos diversos, Santos (2010b, 545) propone la traducción recíproca entre "señales, símbolos, conjeturas, enigmas, pistas, preguntas, paradojas, ambigüedades, etc.". Para el segundo problema, Santos (2010b) aboga por la artesanía de las prácticas, es decir, un descentramiento de los saberes que promocione prácticas sociales eficaces y libertadoras a partir de una interpelación cruzada de los límites y de las posibilidades de cada uno de los saberes en presencia. Por ejemplo, "la preocupación de la preservación de la biodiversidad puede llevar a una ecología entre el saber científico y el saber campesino o indígena" (Santos 2010b, 546). Pero en ambos problemas se denota una asimetría compleja entre saberes epistemológicos que se manifiestan en mayor medida como asimetrías políticas.

Al maximizar esta asimetría se incrementa la ignorancia respecto a otros saberes, llegando a declarar su inexistencia: "A este modo lo llamo fascismo epistemológico porque constituye una relación violenta de destrucción o supresión de otros saberes" (Santos 2010b, 544). En otras palabras, la supresión forzosa de conocimientos indígenas y ancestrales llevada a cabo por la colonización europea- que todavía continúa hoy en día con nuevas formas neoliberales-, es una forma de "epistemicidio" que empobrece al ser humano en su totalidad. Por el contrario, al reconocerse esta asimetría entre los propios saberes, se minimiza la diferencia epistemológica mediante comparaciones y traducciones interculturales que posibilitan el entendimiento horizontal. Por eso Santos (2010a, 2010b) propone valorizar la diversidad de los saberes para que la intencionalidad y la inteligibilidad de las prácticas sociales sea lo más amplia y democrática posible. Esta ecología de saberes es, en definitiva,

una opción política, educativa y epistemológica que transciende el fascismo epistemológico impuesto por la expansión colonial europea.

Desde una perspectiva similar, el teórico político peruano Aníbal Quijano desarrolla el concepto de *colonialidad* a partir de un análisis de la situación latinoamericana. Influenciado por Marx y Gramsci, Quijano (2001, 2010) hace una interpretación epistémica de la situación de dominación presente en el Sur global. La destrucción de la colonialidad del poder es uno de los factores determinantes de la lucha contra el padrón universal del capitalismo eurocéntrico/moderno. "La «racionalización» de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geoculturales fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocéntrico del padrón de poder, material e intersubjetivo" (Quijano 2010, 119-120). El pensador peruano cuestiona la naturalización de las experiencias, las identidades, las relaciones históricas de la colonialidad y la distribución geocultural del poder capitalista mundial, estableciendo un esquema para el estudio de estas implicaciones paradigmáticas: 1) Colonialidad de la clasificación social universal del mundo capitalista; 2) Colonialidad de la articulación política y geocultural; 3) Colonialidad de la distribución mundial del trabajo; 4) Colonialidad de las relaciones de género; 5) Colonialidad de las relaciones culturales o intersubjetivas; y 6) Dominación/explotación, colonialidad y corporeidad.

En este análisis diferencial de colonialidad también destaca la propuesta de geopolítica descolonial del especialista en estudios étnicos Nelson Maldonado-Torres (2010), al analizar críticamente que la filosofía moderna occidental ha convertido a Europa en el centro epistémico del mundo.

De un modo complementario, Ramón Grosfoguel (2006) propone ampliar el debate epistémico sobre descolonialidad y capitalismo global desde una perspectiva crítica del nacionalismo, del colonialismo y del fundamentalismo (sea éste eurocéntrico o del llamado Tercer Mundo). La crítica epistemológica que Grosfoguel (2006) realiza sobre los estudios dedicados a la globalización, a los paradigmas de la economía política y a los análisis del sistema-mundo, es que estos no se desprenden de la matriz epistémica del poder: para salir del paradigma epistémico eurocéntrico, occidental, moderno, colonial, capitalista y patriarcal, Grosfonguel (2006) apunta experiencias alternativas construidas a partir de un pensamiento de frontera, cuyos proyectos tienen como objetivo la emancipación de las relaciones de poder en el sistema-mundo.

Al preguntarse: "¿cómo se ve el sistema-mundo si movemos el locus de enunciación del hombre europeo a una mujer indígena en América, a, digamos, Rigoberta Menchú, en Guatemala, o a Domitila, en Bolivia?", Grosfoguel (2006, 24) consigue desplazar el lugar

desde el cual están pensados los paradigmas. Este planteamiento intercultural pone en tela de juicio la perspectiva económica reduccionista hegemónica del sistema-mundo. De manera simultánea, la colonización de América a finales del siglo XV ocasionó una compleja jerarquía epistémica monocultural impuesta por el "hombre europeo, capitalista, militar, cristiano, patriarcal, blanco, heterosexual" (Grosfoguel 2006, 25). Si bien Occidente también presenta tendencias anticoloniales, el planteamiento de una perspectiva subalterna étnico-racial consigue transgredir y descolonizar los paradigmas epistémicos tradicionales donde la economía política conceptualiza al capitalismo como un sistema global o mundial.

Los procesos y las dinámicas neoliberales que la globalización viene desarrollando han creado una lógica epistémica paradigmática donde se prima el beneficio económico del mercado frente a la dignidad, la seguridad e incluso la misma supervivencia del ser humano. Existe la sensación de que la vida ha dejado de constituir el valor central del proyecto civilizatorio humano en la Tierra. El mundo sagrado de los pueblos originarios, donde la naturaleza es venerada por su carácter mágico, se ha visto remplazado por paraísos fiscales que satisfacen la avaricia y la codicia mercantil humana.

Ante esta peligrosa situación que se evidencia particularmente en el Sur global –a excepción de Australia y Nueva Zelanda-, el filósofo especialista en ciencias políticas y relaciones internacionales Mogobe Ramose (2010, 179) analiza la globalización a partir del concepto *ubuntu,* preguntándose: "¿puede la filopráxis *ubuntu* ser una de las respuestas al fundamentalismo económico contemporáneo en forma de globalización?". *Ubuntu* es uno de los conceptos filosóficos, ontológicos y éticos africanos que actúa como principio organizador esencial de los pueblos que hablan lenguas Bantúes, los cuales permanecen abiertos a cooperar con todos los seres humanos del mundo que buscan sustituir el fundamentalismo económico imperante en la globalización por la preservación de la vida.

Como es sabido, las lenguas bantúes constituyen una subfamilia de lenguas Níger-Congo que son habladas en Angola, Botsuana, Camerún, Gabón, Kenia, Malaui, Mozambique, Namibia, República Democrática del Congo, República del Congo, Sudáfrica, Tanzania, Uganda, Zambia y Zimbabue. Para Ramose (2010, 181) "la globalización puede ser cultural, religiosa, política y económica, [siendo] posible describir tal situación como una condición de dominación epistemológica empeñada en suprimir la búsqueda de reconocimiento mutuo y de paridad". Las raíces de la globalización están profundamente arraigadas a la Revolución Industrial y con la subsecuente imposición global de este modelo mono cultural económico a través de la colonización durante los viajes de "descubrimiento". A pesar de la descolonización y la "reconquista" de la soberanía de los Estados-Nación (casi siempre con largas guerras de independencia), las redes económicas de dominación han permanecido

en todo el Sur global por la búsqueda incansable de mano de obra barata en la "periferia" del mundo. En palabras de Ramose:

> El dislocamiento de la industria, la desregulamentación, las redes y la obtención del máximo lucro a cualquier costo constituyen el dogma de la religión del fundamentalismo económico. Las sacerdotisas y los sacerdotes de esta religión predican apenas el evangelio y veneran apenas un dios, principalmente, el lucro del mercado. Para ellos, el mercado es el poder financiero que sustenta la contradicción del espacio, del tiempo y de la política, sin importarles las posibles consecuencias humanas y ambientales. La obtención de lucros sin restricción es su principal meta. Bendecidos, por tanto, son los creadores del lucro infinito, pues ellos substituyeron la ilusión del cielo eterno por el lucro infinito del mercado (Ramose 2010, 183-184).

Al identificar la dominación económica, política, epistemológica y cultural, Ramose cuestiona la religión del fundamentalismo económico presentando la alternativa africana *Ubuntu* como una propuesta que inspira otra forma de ser y estar en el mundo. "*Ubuntu* indica, por tanto, una acción particular ya realizada, una acción o estado duradero de ser y una posibilidad para otra acción o estado de ser" (Ramose 2010, 211). De este modo, la filosofía africana *Ubuntu* reconoce que los procesos de intercambio perpetuo de flujos de energía, adyacente en las fuerzas de la vida en la naturaleza, no pertenecen a nadie. Haciendo alusión a dos tesis encontradas en la mayoría de lenguas africanas, "*Motho ke motho ka batho*" y "*Feta kgomo o tshwaremotho*", este pensador intercultural procura problematizar con la organización social y económica mundial para crear una nueva perspectiva epistémica en el debate internacional de los derechos humanos.

El significado esencial del primer aforismo postula que "ser humano es afirmar la humanidad propia a través del reconocimiento de la humanidad de los otros y, sobre tal embasamiento, establecer relaciones humanas respetuosas para con ellos" (Ramose 2010, 212). Este principio de reconocimiento mutuo significa que el ser humano individual es un sujeto (y no un objeto) de valor intrínseco en sí mismo, en la medida en que reconoce la dignidad del otro. Despreciar al otro significa despreciarse a sí mismo. Los individuos somos entidades inacabadas que sólo revelamos nuestras potencialidades y habilidades a través de las relaciones humanas. En la línea de este argumento, Ramose (2010, 212) señala que "la filosofía africana indígena de los derechos humanos avanza a partir de la dignidad del ser humano y de la negación del absolutismo y del dogmatismo".

Por otro lado, el segundo aforismo significa que cuando una persona se encuentra en la disyuntiva de escoger entre la riqueza y la preservación de la vida de otro ser humano, debe

optar por la preservación de la vida. Según esta premisa filosófica y política, el ser humano individual debe ser considerado como el valor básico y principal de todos los valores, ya que la organización social y política basada en la riqueza es la fuente de conflictos y guerras. En este aforismo africano existe una gran diferencia conceptual con la filosofía occidental de los derechos humanos. Si bien la concepción occidental también parte del principio de que el ser humano individual es el principal criterio de valor, hace mayor énfasis en "la idea del ser humano como una entidad fragmentada sobre la cual los derechos pueden ser agregados en la base de contingencia", a diferencia de la concepción africana que "subraya la idea del ser humano como una totalidad, teniendo sus derechos asegurados como tal" (Ramose 2010,213). La toma de consciencia entre las diferencias epistémicas de la filosofía occidental y la filosofía africana deben guiarnos para articular propuestas políticas específicas de acción y reflexión en la educación intercultural.

Para superar el paradigma de insostenibilidad planetaria que la globalización capitalista ha impuesto en la Pachamama, es necesario un diálogo intercultural crítico donde prevalezca la opción de preservar la vida frente a las lógicas de enriquecimiento materialista. Alcanzar los ODS para 2030 conlleva hacer una profunda autocrítica de la irracionalidad económica de la globalización, abordando la política internacional a través de una nueva concepción pluralista y polilógica de la cultura humana. Por este motivo, resulta imprescindible que todos los actores socio-educativos promovamos la filosofía africana *Ubuntu* mediante un pensamiento fronterizo. La simbiosofía pluricultural *Ubuntu* constituye un elemento emergente para la gestión ética de nuestro futuro común como especie en armonía con las otras formas de vida en la naturaleza.

4. Reflexiones para construir "otros mundos posibles"

Estas perspectivas de intelectuales latinoamericanos y africanos ponen en evidencia la influencia nociva de la colonialidad, así como la subsecuente imposición de saberes epistémicos europeos y occidentales. Estas perspectivas epistemológicas del sur nos obligan a pensar los ODS desde un marco pluriversal y multirreferencial, en vez de un único modelo monocultural que intente concretizarse como un diseño global. El único proyecto universal posible se nutre de la diversidad epistémica, por eso la educación libertadora e intercultural no debe caer en el "epistemicidio". El reconocimiento democrático de otras cosmovisiones epistemológicas provenientes de los pueblos indígenas originarios y ancestrales debe reconceptualizar los debates de filosofía política y educativa. Por eso es fundamental construir un mundo donde otros mundos sean posibles.

Construir el Buen Vivir y otros mundos posibles implica reconocer la diversidad cultural de toda la humanidad. La ciudadanía mundial debe aprender a reconciliar el pasado, el presente y el futuro, con el fin de crear una civilización planetaria en armonía sostenible con la Madre-Tierra (Collado 2016b). Al pensar y concebir el Buen Vivir desde una visión intercultural crítica y descolonial, se origina un lugar de enunciación epistémico y geopolítico donde la descolonización no es sólo una cuestión intelectual y política, sino también existencial (Walsh 2012). Aquí radica la importancia de gestionar el conocimiento de forma multi-, pluri-, inter-, y transdisciplinar para crear diálogos inter-epistemológicos que originen futuros distintos mediante una ecología de saberes.

Los ODS nos recuerdan que estamos ante una encrucijada histórica que concierne a toda la ciudadanía mundial, sin importar nuestra raza, etnia, cultura, religión o nacionalidad jurídica. La amenaza de un holocausto nuclear y las previsiones de un *colapso ecológico* (cambio climático, calentamiento global, pérdida de la biodiversidad, etc.) nos compela a desarrollar una profunda transformaciónen las relaciones del ser humano consigo mismo, con el otro, con la naturaleza y con lo sagrado. Por eso la educación intercultural debe integrar conocimientos (creencias indígenas, conceptualizaciones artísticas, intuición espiritual, demostración científica, etc.) de forma horizontal y complementaria, ya que ninguno de ellos podrá nunca albergar un entendimiento completo y definitivo. El conocimiento está abierto a una unidad infinita.

El reconocimiento de la inconmensurabilidad del conocimiento nos obliga a asumir que cualquier teoría científica, creencia cultural, doctrina política o dogma religioso, serán siempre aproximaciones limitadas a la compleja red de fenómenos que interactúan constantemente en la estructura ontológica de la realidad. Hacer frente a las problemáticas socioecológicas de los ODS requiere una ecología de saberes que logre interconectar a naciones y pueblos de todo el mundo, sin privilegiar espacio o tiempo cultural que juzgue o jerarquice la convivencia del ser humano en la Pachamama. Es urgente cuestionar nuestro futuro común como especie en una sociedad-mundo enferma endémicamente.

Al tomar consciencia de la patología social de la matriz productiva que domina el sistema-mundo, se hace evidente la necesidad de reaccionar en este preciso instante para aliviar los efectos de un cambio climático que ya se ha iniciado. Continuando con los mismos modelos de pensamiento monocultural, organización socio-económica insostenible, uso de energías contaminantes, destrucción de los ecosistemas naturales y confrontación bélica, se concluye que sólo estaremos acelerando los procesos que degradan a la naturaleza. En este sentido, el sociólogo y analista del sistema-mundo Immanuel Wallerstein (1997, 91) acierta al señalar que "el nuevo tema geocultural ya ha sido proclamado: es el tema de la identidad; identidad

en cuanto incrustada en un concepto huidizo llamado «cultura» o, para ser más exacto, «culturas»".

En efecto, los acercamientos epistemológicos multi-, pluri-, inter-, y trans- que se han explicado, nos permiten concebir nuestra identidad como una construcción de múltiples relaciones naturales y sociales. Toda cultura es más o menos híbrida, mestiza, hecha de cruces y retro-alimentaciones. No existen culturas perfectas ni acabadas. Toda cultura tiene suficiencias, insuficiencias, funcionalidades y disfuncionalidades. Como señala Dussel (2006, 20), "las «eticidades» de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiático-africano-mediterráneo, que desde el siglo XV es, por primera vez, un «sistema mundial»". Por eso se concluye que la consecución de los ODS requiere un diálogo intercultural sin jerarquizaciones que desarrolle y potencialice alternativas epistémicas de cada cultura, puesto que sólo la fecundación transcultural entre los pueblos nos podrá salvar de la barbarie a la que estamos encaminados como especie biológica en la Pachamama.

Bibliografía

Collado Ruano, Javier. 2016a. *Paradigmas epistemológicos en Filosofía, Ciencia y Educación. Ensayos Cosmodernos*. Saarbrüken: Editorial Académica Española.

______. 2016b. "Una perspectiva transdisciplinar y biomimética a la educación para la ciudadanía mundial". *Educere* 65 (enero-abril): 113-129.

______. 2016c. "Epistemología del Sur: una visión descolonial de los Objetivos de Desarrollo Sostenible". *Sankofa* 17: 137-158.

______. 2016d. "La huella socioecológica de la globalización". *Sociedad y Ambiente* 11: 92-121.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2006. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

Dussel, Enrique. 2006. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Feyerabend, Paul.1997. *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. 3ª ed. Madrid: Tecnos.

Grosfoguel, Ramón. 2006. "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Tabula Rasa* 4: 17-48.

Klein, Julie Thompson. 1994. Notes Toward a Social Epistemology of Transdisciplinarity. Comunicación presenta en el "I Congreso Mundial de la Transdisciplinariedad", 2 a 7 de noviembre 2014, Arrábida, Portugal.

Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: the University of Chicago.

Mignolo, Walter. 2003. *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

______. 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: El signo.

Morin, Edgar. 2008. *Introdução ao Pensamento Complexo.* Lisboa: Instituto Piaget.

Nicolescu, Basarab. 2008. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM.

Novo Villaverde, María. 2009. *El desarrollo sostenible. Su dimensión ambiental y educativa*. Madrid: Ed. Universitas.

Quijano, Aníbal. 2001. Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, ed. Walter Mignolo, 117-132. Buenos Aires: El signo.

______. 2010. Colonialidade do poder e classificação social. En Santos y Meneses 2010, 84-130.

Ramose, Mogobe B. 2010. Globalização e Ubuntu. En Santos y Meneses 2010,175-220.

Riechmann, Jorge. 2014. *Un buen encaje en los ecosistemas*. *2ª ed. (revisada) de Biomímesis.*Madrid: Ed. Catarata.

Robertson, Roland. 1992. *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: SAGE.

Santos, Boaventura de Sousa. 1995. *Toward a New Common Sense: Law, Science, and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.

_____. 2010a. Para além do pensamento abyssal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. E*n* Santos y Meneses 2010, 31-83.

_____. 2010b. Um Ocidentenão-ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pacal. E*n* Santos y Meneses 2010, 519-562.

Santos, Boaventura de Sousa y Maria Paula Meneses, coords. 2010. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

Torres, Nelson. 2010. A topologia do ser e a geopolitica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. E*n* Santos y Meneses 2010, 396-443.

Wallerstein, Immanuel. 1997. *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona: Icaria.

Walsh, Catherine. 2012. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde AbyaYala*. Quito: AbyaYala.
Walsh, Catherine (ed). 2013. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. TOMO I.* Quito: Abya-Yala.